NAQD VA NAZAR
Islamic Sciences and culture Academy
EISSN: 2716-960X
ISSN: 1026-8952
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 25 ● No. 3 ● Autumn 2020 ● Issue 99

Shaykh 'Alā' al-Dawla Simnānī and His Critique of Ibn 'Arabī's Theory of the Unity of Existence

Morteza Karbalaei[1]

Received: 06/11/2019 **Accepted: 17/05/2020**

Abstract

The theory of the unity of existence is one of the most fundamental doctrines of Islamic Sufism and mysticism. According to Muslim mystics, the only true existent is God, and creatures are manifestations and modes of this true existent. The idea was there since the formative period of Islamic mysticism, and found its more accurate accounts after Ibn 'Arabī's emergence. Shaykh 'Alā' al-Dawla Simnānī—an influential mystic in the 14th century—rejected this theory. In this paper, I deploy an analytic method to consider and criticize Simnānī's objections to the theory of the unity of existence, after preliminary remarks about his life and work as well as the circumstances of his time. Thus, I argue that Simnānī has criticized Ibn 'Arabī's view of the unity of existence and believed in the unity of intuition, instead, because of his belief in the necessity of the separation between Islamic doctrines and Indian religions such as Buddhism for purposes of preventing distortions in Islamic monotheism; because of his failure to grasp the depths of Ibn 'Arabī's words about the absolutely unconditioned existence which involves exaltation of God; and because of his confusion of various considerations of existence. Moreover, Simnānī does not believe that the unity of intuition is the ultimate stage of mystical journey, taking the last stage to be that of servitude.

Keywords

Islamic mysticism, 'Alā' al-Dawla Simnānī, Ibn 'Arabī, unity of existence, unity of intuition.

---

1. Lecturer of advanced levels of philosophy and mysticism in the Seminary of Qom, Iran: karbalaei.morteza@gmail.com.

Karbalaei, M. (2020). Shaykh 'Alā' al-Dawla Simnānī's Critique of Ibn 'Arabī's Theory of the Unity of Existence. Jornal of *Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), *25*(99), pp. 128-148. Doi: 10.22081/jpt.2020.55875.1670

EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
ISSN: ۱۰۲۶-۸۹۵۲

نقد و نظر
فصلنامه علمی ـ پژوهشی فلسفه و الهیات
سال ۲۵ ● شماره ۳ ● پاییز ۱۳۹۹ ● شماره پیاپی ۹۹

شیخ علاءالدوله سمنانی و نقد نظریهٔ وحدت وجود ابن‌عربی

مرتضی کربلایی[۱]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۸

چکیده

نظریهٔ وحدت وجود از اساسی‌ترین آموزه‌های تصوف و عرفان اسلامی است. از نگاه عارفان مسلمان، موجود حقیقی تنها خداست و مخلوقات، ظهورات و شئونات آن موجود حقیقی هستند. این اندیشه از همان دورهٔ نخست شکل‌گیری عرفان اسلامی مطرح بوده و با ظهور ابن‌عربی از تبیین‌های دقیق‌تری برخوردار شد. شیخ علاءالدوله سمنانی، از عارفان تأثیرگذار سدهٔ هشتم هجری، با این نظریه مخالفت کرده است. در این مقاله، با روش تحلیلی پس از اشاره به احوال و آثار سمنانی و وضعیت زمانهٔ وی، انتقاداتش دربارهٔ نظریهٔ وحدت وجود را بررسی و نقادی کرده‌ایم. درنتیجه برآنیم که سمنانی به‌واسطهٔ اعتقادش به ضرورت تفکیک میان آموزه‌های دین اسلام و آیین‌های هندی همچون بودیسم و جلوگیری از بروز انحراف در توحید اسلامی، و به سبب نرسیدن به عمق کلام ابن‌عربی دربارهٔ وجود مطلق مقسمی و تنزیهٔ نهفته در آن و نیز خلط میان اعتبارات وجود، کلام وی در موضوع وحدت وجود را نقد کرده و به وحدت شهود قائل شده است. سمنانی وحدت شهود را نیز کمال نهایی سلوک ندانسته و مقام عبودیت را آخرین منزل از منازل سلوک عرفانی می‌داند.

کلیدواژه‌ها

عرفان اسلامی، علاءالدوله سمنانی، ابن‌عربی، وحدت وجود، وحدت شهود.

۱. مدرس سطوح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم، ایران. karbalaei.morteza@gmail.com

■ کربلایی، مرتضی. (۱۳۹۹). شیخ علاءالدوله سمنانی و نقد نظریهٔ وحدت وجود ابن‌عربی. فصلنامه *نقدونظر*، ۲۵ (۹۹)، صص ۱۲۸–۱۴۸.
Doi: 10.22081/jpt.2020.55875.1670

مقدمه

نظریه وحدت وجود از مهم‌ترین آموزه‌های عارفان مسلمان در مباحث وجودشناختی است. به باور ایشان در نظام هستی تنها خداوند متعال موجود است و مخلوقات، تجلیات حق‌تعالی هستند که به نحومجاز موجودند. وحدت وجود با ظهور ابن‌عربی در سده هفتم هجری به صورت دستگاهی سازگار جلوه تازه‌ای یافت. ابن‌عربی و پیروان مکتب وی بر این باورند که مصداق موجود حقیقی، یکی بیش نیست و کثرت، حقیقت و اصالت ندارد. ایشان تأکید می‌کنند کثرت مشهود، کثرت در وجود نیست؛ بلکه کثرت در شئون موجود حقیقی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). ابن‌عربی در عین قبول خدای مغایر با خلق، خداوند را همراه با خلق و نه جدای از آنها می‌داند. بر این اساس هیچ موجودی از خداوند جدا نیست و حق‌تعالی نیز از هیچ موجودی خالی نیست؛ اما درعین‌حال خداوند غیر از اشیاست؛ ازاین‌رو هرچند بر اساس نظریه وحدت وجود، حق‌تعالی عین خلق است، درعین‌حال تمایز احاطی میان حق و خلق برقرار است. این نوع تمایز، تمایز موجود بی‌نهایت از موجود متناهی است و فاصله موجود نامتناهی و متناهی، بی‌نهایت و نامحدود است (ابن‌ترکه اصفهانی،۱۳۸۱، ص ۲۴۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، صص ۲۳۰-۲۳۲). وحدت وجود، محصول شهود عارفان مسلمان است که جزو آموزه‌های اصلی عرفان اسلامی‌است؛ اما شیخ علاءالدوله سمنانی از مشایخ تأثیرگذار مکتب تصوف خراسان در تقابل با این اندیشه، به وحدت شهود معتقد شده است. دیدگاه سمنانی در نقد وحدت وجود بر مشایخ شبه قاره هند همچون سید محمد گیسودراز و شیخ احمد سرهندی تأثیر گذارده و ایشان نیز به وحدت شهود قائل شده‌اند. مقاله حاضر، با هدف ضرورت واکاوی نقدهای عرفانی عارف سمنانی بر وحدت وجود ابن‌عربی سامان یافته، درصدد دفاع از دیدگاه ابن‌عربی و رفع ابهام از آن است. در این مقاله، بر جامعیت در تحقیق و زدودن کاستی‌های پژوهش‌های پیشین تلاش شده است؛ ازاین‌رو پس از تبیین شرایط فرهنگی و اجتماعی دوران سمنانی، آرای وجودشناسی وی بر پایه تمامی‌آثارش واکاوی شده و نظام‌مند گردیده است. همچنین نقدهای وی بر وحدت وجود ابن‌عربی، گردآوری و تنظیم شده و درنهایت با توجه به مبانی عرفانی مکتب ابن‌عربی نقادی و تحلیل شده است.

۱. زندگی، احوال، آثار و شرایط فرهنگی و اجتماعی دوران سمنانی

شیخ علاءالدوله سمنانی از عارفان نیمه دوم سدهٔ هفتم و نیمه اول سدهٔ هشتم هجری و از مشایخ سلسله کبرویه در دورهٔ ایلخانان مغول است. وی در سال ۶۵۹ ق در روستای بیابانکِ سمنان زاده شد (سمنانی،۱۳۶۲، ص ۳۸۰؛ جامی، ۱۳۷۰، صص ۴۴۱ـ۴۴۲). در نوجوانی متصدی خدمات دیوانی در دستگاه ایلخانی شد و به ملازمت ارغون‌خان که در آن زمان حاکم خراسان بود، در آمد (سمنانی، ۱۳۶۲، ص۲۹۷؛ سمنانی، ۱۳۶۹، ص۲۵۲؛ سمنانی، ۱۳۶۶،ص ۲۰۶؛ کربلایی تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳). همراهی سمنانی در دستگاه ایلخانان مغول ده سال (۶۸۳-۶۷۴ ق) به طول انجامید؛ ولی ناگهان جذبه‌ای از جذبه‌های الهی بر او وارد شد و تحولی در شیخ پدید آمد و درنتیجه از دستگاه ارغون‌خان کناره گرفت (سمنانی، ۱۳۶۶، صص ۲۰۶ و ۲۰۹؛ سمنانی، ۱۳۶۹، صص ۲۵۲ـ۲۵۳).

سمنانی در سال ۶۸۶ ق با اخی شرف الدین از مریدان شیخ عبدالرحمان اسفراینی مصاحبت پیدا کرد. این آشنایی نقطه آغاز گام‌نهادن او در طریقت کبرویه و بهره‌مندی معنوی از اسفراینی گردید (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۲۷۸). او پس از پیمودن مراحل سلوک، موفق به اخذ اجازه ارشاد معنوی و تربیت نفوس گردید؛ همچنین به فعالیت‌های اجتماعی همچون ساخت مسجد و خانقاه‌هایی نیز مبادرت کرد. یکی از این بناها که خود نیز در آن ساکن و به ارشاد می‌پرداخته، شورستانی دور از عمارت بود که شیخ آنجا را آباد و آن مکان را «صوفی آباد» نام نهاد (سمنانی، ۱۳۶۹، صص ۱۹۳- ۱۹۴؛ سمنانی، ۱۳۶۶، صص ۲۰۰-۲۰۱). سرانجام سمنانی پس از سال‌ها تألیف و تصنیف کتاب‌ها و رساله‌ها و سرودن اشعار عرفانی و ارشاد مریدان، در سال ۷۳۶ وفات یافت (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۳۹؛ نصراللهی، ۱۳۹۱، صص ۲۷ و ۶۱؛ صدر سمنانی، ۱۳۳۴، ص ۲۰۱). اوضاع فرهنگی و اجتماعی دوران سمنانی بسیار نابسامان بود. وی در این زمینه می‌نویسد:

> در این میان دلی پردرد داشتم از تاریکی ظالمان و بت‌پرستان که عالم فرو گرفته بودند و مسلمانان از دست ایشان گرفتار بودند، چنان که در دیار اسلام، معابد اصنام ساختند و تصرف کردند در اوقاف مدارس و مساجد و خانقاهات

دیار اسلام، و قضات و مشایخ زمان و اهل علم و اهل خانقاهات به سبب آن مردار دنیا روی به ملازمت و صحبت ایشان آوردند و به تقرب ایشان و نیابت آن کفار تفاخر کردند و از شومی آن، دوستی دنیا، اباحت و زندقه در میان اهل خرقه راه یافت (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۳۱۳ـ۳۱۴).

یکی از ویژگی‌های مهم دوران عارف سمنانی، گسترش بدعت در دین و شیوع شرک بود؛ ازاین‌رو وی در صدد احیای آموزه‌های اعتقادی همچون توحید و مقابله با انحراف و بدعت برآمد (سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۳). در این میان، وحدت وجود، همچنان که در تصوف و عرفان اسلامی و به‌ویژه در مکتب ابن‌عربی اهمیت دارد، مهم‌ترین دیدگاه نظری در مکتب ودانته آیین هندوئیسم نیز می‌باشد. این اندیشه در آیین‌های هندی به نوعی بت‌پرستی انجامید. تشبیه در آنها غلبه نمود و جنبه تنزیهی تحت الشعاع قرار گرفت. علاءالدوله سمنانی به لحاظ جغرافیایی و فرهنگی، خطر نفوذ اندیشه‌های انحرافی هندوئیسم و بودیسم را احساس می‌کرد و نوعی مشابهت میان نظریه بودیسم و وحدت وجود ترسیم می‌کرد (landholt, 1971, p. 95). به دلیل نزدیکی خراسان با سرزمین هند، آیین بودا در آنجا از نفوذ خاصی برخوردار بود. از نظر تاریخی نیز ایلخانان مغول که بر منطقه خراسان حاکمیت یافتند، آیین بودایی را با خود به این سرزمین آوردند؛ به‌ویژه ارغون‌شاه مغول مانند پدرش آباقا، بودایی بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹). سمنانی خطر مکتب بودا را برای امت اسلام از نزدیک لمس می‌کرد و وقتی مشاهده کرد ارغون در اواخر عمر به کاهنان بودایی گرایش پیدا کرده، به تقویت آنها پرداخته است، شجاعانه با آن مقابله کرد و حتی به مناظره با کاهنان بودایی در دربار ارغون پرداخت. وی در یکی از مجالس که او را به‌اجبار به دربار ارغون می‌برند تا با کاهن بودایی مناظره کند، خطاب به شاه می‌گوید:

من ثابت می‌کنم این هندو را که چنین عزیز می‌دارید، هیچ نیست و دین شاکمونی که به آن می‌نازد، نمی‌داند و پیرو او نیست و پادشاه او را تربیت می‌کند به امید آنکه برای او دعا کند و پیروی او می‌کند تا به خدا نزدیک شود؛ چون او از خدا دور است... هندوی مرداری که در گلخن‌های مسلمانان صد هزار

به از او هستند، چه لایق پادشاه باشد که او را تربیت کند (سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۱).

در همین مجلس به روایت سمنانی، ارغون به وی می‌گوید که دریغ باشد همچون تو کسی پیرو دین باطل باشد. سمنانی می‌پرسد کدام دین باطل است؟ ارغون پاسخ می‌دهد: دین محمد. سمنانی می‌گوید، گفتم: معاذ الله، دین حق دین محمد ﷺ است (سمنانی، ۱۳۶۶، ص۱۵۳)؛ همچنین سمنانی در آثار خود به‌ویژه از قول به حلول، اتحاد و تناسخ که نزد هندوان و برخی بودایی‌ها و برخی جهله صوفیه رایج بوده است، سخت انتقاد کرده است (سمنانی، ۱۳۶۹، صص ۲۲۱ و۲۲۳؛ سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۵؛ سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۲۶۵، ۲۷۵ و ۴۸۱ـ۴۸۵).

۲. وجودشناسی از دیدگاه سمنانی

سمنانی در بیان آرای وجودشناسی خود، دقت بسیاری داشته است. وی در کتاب العروة لاهل الخلوة والجلوة پس از تعریف وجود، وجود را به حقیقی، معنوی و لفظی تقسیم کرده و شرح می‌دهد. وی می‌نویسد:

> وجود عبارت است از چیزی که صادق آید، اشارت از بهر چیزی که حقیقی باشد یا معنوی، به سبب آن وجود و شیء که آن را «چیز» می‌خوانند، آن است که صادق آید حکم به وی که موجود است آن چیز، یا معدوم است یا ثابت است و یا منفی؛ چنان‌که به وی حکم کنند و بر وی نیز حکم کنند و آن چیز خالی نیست از آنکه واجب است که باشد وجود او در ازل و ابد یا نه؛ و اگر واجب است آن چیز را حقیقی گویند که واجب الوجود است ازلاً و ابداً و اگر واجب نیست که همیشه بوده باشد خالی نیست از آنکه عدم و وجود او برابر است؛ یعنی جایز است که همیشه بوده باشد و ممکن است که نباشد. اگر چنین باشد، آن چیز را معنوی می‌گوییم که ممکنات موجوده است و اگر ممکن نیست که در خارج وجود داشته باشد، بر لفظ و کاغذ وجود لفظی دارد، او را وجود لفظی و ممتنع الوجود می‌گوییم که لسان قلم و قلم لسان به آن جاری می‌گردد؛ پس وجود سه چیز باشد: یکی وجود باری‌تعالی که ازلی است و

ابدی و وجودبخش است؛ دوم، وجود ممکنات موجوده که از فیض ایجاد او موجود شده‌اند؛ سیم، وجود لفظی، همچون شریک باری و محالات حقیقی که آن را به‌حقیقت هیچ وجود نیست، نه در خارج و نه در امکان (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۷۵ـ۷۷).

علاءالدوله در تقسیمی دیگر از وجود، آن را بر سه نوع وجود حقیقی، مطلق و مقید دانسته و می‌نویسد:

وجود سه نوع است: یکی وجود حق که ازلی و ابدی است و هیچ‌کس در آن صفت با وی شریک نیست؛ دوم وجود مقید که حق مخلوق است و صفت او از فیض ایجاد، آن وقت که حق خواسته ظاهر گشته [است]؛ سوم وجودی است مطلق که فعل حق سبحانه می‌گوییم آن را و آن وجود به مقیدات ظاهر، ظاهر می‌شود (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۸؛ سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۸).

عارف سمنانی درباره مفهوم وجود به نقد دیدگاه کسانی پرداخته است که وجود را با اعتبار عارض‌شدن بر هیأت هر فردی از افراد وجود و هر صنفی از اصناف، عرضِ عام می‌دانند. وی در این باره می‌نویسد:

قائلی که می‌گوید وجود عرض عام است، به این اعتبار که عارض می‌شود بر هیئت هر فردی از افراد وجود و هر صنفی از اصناف و هر نوعی از انواع...، جایز نیست تکفیر او؛ بلکه واجب است ارشاد او به آنکه او را گویند: وجودی که اصل ممکنات است آن ماده موجودات است و هیأت به حکمت موجد علیم قدیر، چنان که در علم او بوده ماهیت ممکنات. عرض عام، آن صفت لاحق را گوییم که وجود را به صفت مقید ظاهر گرداند و از حضرت وحدت و وجود علمی‌ازلی به صفت حدوث و امکان ظاهر می‌شود و دور می‌گردد و در عالم کثرت به انواع احتیاج گرفتار می‌گردد. پس کدام عاقل روا دارد که ماده کائنات و اصل موجودات را عرض گوید (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۱۰و۴۱۰).

وجود، عارض بر اشیا نیست، عین حقیقت اشیاست. به تعبیر سمنانی چون وجود، اصل موجودات است، نمی‌توان آن را عرضِ عام ممکنات دانست؛ اما درباره صدق

وجود در حق‌تعالی مطلبی مغایر مبنای فوق تأسیس کـرده و می گویـد کـه وجـود، عـین ذات حق‌تعالی نیست؛ بلکه صفت دائمی حق است (سـمنانی، ۱۳۶۲، صـص ۴۶ و ۴۸). سـمنانی، اعتقاد دارد که در عالم جز ذات حق و اسما و صفات او چیز دیگری وجود ندارد. ایشان کلام معروف «در عالم هستی، جز خدا موجودی نیست» را مؤیّد این مطلـب دانسـته، در تفسیر آن می‌نویسد:

هیچ چیز وجود نـدارد جز ذات حـق و صـفات او کـه بـه ذات او قـائم اسـت و مصادر افعال اوست و از آن افعال اشیا ظاهر می‌شود. پس هرچه موجود باشد، یا اثر او باشد که به سبب فعل او ظاهر شده یا فعل او باشد کـه از صـفت او صـادر گشته یا صفت او بود که مر ذات او را ثابت است و بـه ذات او قـائم، یـا ذات او باشد که به خود قائم است و همه اشیا بدو قائم (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۱).

در دیدگاه علاءالدوله آنچه قید وجود بر آن قابل اطلاق است، منحصـر می‌شـود در ذات، صفات، افعال و آثار حق. وجود همه ممکنات یا به اوسـت یـا بـه صـفات و افعـال وآثار او (سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۹). سمنانی وجود حق را وجود حقیقـی دانسـته، بـرای اشـاره بدان تعبیر ذات حق را به کار برده، در تعریف آن می‌نویسد:

ذات عبارت است از چیزی یگانه که قائم باشد به وجود خـود، بـی‌نیـاز بـه همـه وجوه، از غیر خود آزاد، ازلاً و ابداً، نه جسم باشد؛ به دلیل آنکه جسم آن اسـت که مؤلف باشد از صورت و ماده و یا مرکب باشـد از عناصـر و ذات حـق‌تعـالی یگانه از صورت و مـاده و عناصـر و غیـره می‌باشـد و ذات او را صـفات عـرض نیست؛ از آنکه عرض آن است که نبوده و عارض شده و قائم نیسـت بـه وجـود خویش و صفات او ازلی است و جـوهر نیسـت ذات او سـبحانه؛ از بـرای آنکـه جواهر او را وجود دهد و فیض ابقا او را بخشد که اگر این دو فیض نباشد، عدم صرف باشد (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۷۴ -۷۵).

به باور سمنانی، میان وجود حق‌تعالی و ذات وی رابطـه عینیـت و ایـن‌همـانی وجـود ندارد. از نظر وی وجود عین ذات حق نیست؛ بلکه صفت اوست. وجود بـه اعتبـار سـبق ذاتی و به سبب آنکه ازلی است، نه عین ذات است و نـه غیـر ذات؛ همچنـین وی تأکیـد

دارد که در این زمینه باید بر این اعتقاد اقتصار کرد که وجود و همه صفات دیگر برای ذات حق ازلاً و ابداً ثابت بوده و از وی جدا نیست، در او حلول نکرده و بر وی حادث نگشته‌اند و تقدم ذات حق بر صفاتش ذاتی است (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۳، ۱۰۴ و ۴۰۶ ـ ۴۱۰).

وی در تبیین رابطه ذات و وجود حق‌تعالی چهار احتمال را مطرح کرده و با برگزیدن یکی، دلایل بطلان دیگر احتمال‌ها را بیان می‌دارد:

۱. احتمال اول، قول به عینیت میان ذات و وجود است. وی می‌گوید:

> آنکه وجود را عین ذات می‌گوید به آن اعتبار که ذات حق دائم الوجود است و منزه است از آنکه وجود بر او عارض شده باشد یا در او حلول کرده باشد، تکفیر او جایز نیست از آنکه کافر گفتن کسی را خطری عظیم دارد؛ بلکه واجب است تفهیم او کردن که وجود، صفت است و البته قیام صفت به ذات می‌باشد؛ یعنی اول ذات را اثبات می‌باید کرد، بعد از آن صفات. پس از روی سبق ذاتی، ذات بر صفت مقدم باشد از روی تفهیم و تحقیق (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۲- ۱۰۳، ۴۰۶ - ۴۰۷).

۲. احتمال دوم از کسی است که وجود را نه عین ذات و نه غیر ذات می‌داند:

> آنکه می‌گوید که وجود نه عین ذات است به اعتبار سبق ذاتی؛ و نه غیر ذات است به سبب آنکه ازلی است، روا نیست او را کافر گفتن؛ بلکه صادق‌تر و بهتر از هر سه اوست که به دلیل می‌گوید. فامّا اگر به همین اقتصار کردی که وجود ثابت است مر ذات را و همه صفات نیز همچنان ثابت است مر ذات او را که ازلاً و ابداً از وی جدا نبوده و نیست و نه در او حلول کرده، نه بر وی حادث گشته و یقین می‌دانم که ذات را بر صفات سبقی هست و غیر از این هیچ از عین و غیر نمی‌دانم. پس واجب است بر عاقل، اگرچه عارف نباشد که منزه دارد ذات حق را جل جلاله، از آن صفتی که مخصوص ممکن است و هر که قیاس کند ممکن را بر واجب یا واجب را بر ممکن، سلامت نیابد از غلط، دروغ و گرفتاری و در گرداب باطل افتد که هیچ منفعتی ندارد و بسیار ضرر در آن حاصل آید و اندک آن باطل، ثمره‌دهندهٔ عذاب بسیار است (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۵- ۱۰۶و ۴۰۸).

۳. سومین احتمال، انکار قول کسی است که وجود را عرض بر ذات می‌داند:

آنکه می‌گوید وجود عرض است، واجب است بر مرشد، تعلیم او به حسن ارشاد و تفهیم او به خلق نیکو تا او را از جهل به‌تدریج بگذراند به این نوع که وجود حق‌تعالی را عرض چون توان گفت که ازلی و ابدی است و هرگز عارض نشد؛ از آنکه ذات او مقدس است که محل چیزی باشد و اعتقاد این است که ذاتی که یگانه باشد و قائم به نفس خود، بی‌نیاز از غیر خود، به همه وجوه جز ذات حق‌تعالی نیست که منزه از شریک و مانند (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۷و ۴۰۹).

۴. او در احتمال چهارم نیز این قول را که وجود غیرذات است، مطرح می‌کند:

آنکه می‌گوید وجود غیرذات است به اعتبار سبق ذاتی از آنکه صفت را به خود قیام نیست روا نباشد تکفیر او؛ از آنکه موحّد است و دانا به آنکه وجود و جمیع صفات الهی ثابت است. ذات او را در ازل و ابد و [ذات] منزه از آنکه چیزی در او حلول کند و مقدس از آنکه صفات او همچون اعراض باشد که آن حلول و عارض‌گشتن صفت مخلوقات است و مذهب اهل جماعت و سنت این است که وجود، غیرذات است؛ اما ازلی است و به ذات او قائم است (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۹-۱۱۰ و ۴۰۸).

سمنانی می‌کوشد تا با نقل و رد این احتمال‌ها اثبات کند که صدق وجود بر خداوند غیر از صدق آن در ممکنات است؛ زیرا صدق وجود بر خداوند، ازلی و ابدی است؛ به خلاف ممکنات که صدق وجود بر آنها این چنین نمی‌باشد (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۴۰۹). وی در بیان ارتباط میان وجود حقیقی و وجود ممکنات معتقد است هرچه وصف وجود برآن قابل اطلاق است، یا ذات حق است که به خود قائم است و همه اشیا به او قائم‌اند یا اثر حق است که به سبب فعل او ظاهر شده یا فعل اوست که از صفت او صادر شده، یا صفتی است که برای ذات حق ثابت است و به ذات او قائم (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۱؛ سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۹). درنتیجه سمنانی هرگونه اتصال صوری میان حق و خلق را مخالف نص صریح و عقل صحیح دانسته، انفصال معنوی میان ایشان را نیز منکر می‌شود و می‌نویسد: «امّا احاطت ذاتی او به همه اشیا و به نص صریح و عقل صحیح، بلا اتصال

صوری و لا انفصال معنوی ثابت است» (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۷). علاءالدوله در بیان نسبت وجود حق و ممکنات، آن را همچون نسبت میان خالق و مخلوق و صانع و مصنوع دانسته، نگاهی همچون متکلمان دارد و فضای حاکم بر او درباره نسبت حق و عالم، تنزیهی است (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۹۶).

۳. انتقادات سمنانی بر نظریهٔ وحدت وجود ابن‌عربی و نقد آنها

سمنانی در مسئله وحدت وجود از ابن‌عربی و یکی‌دانستن حق و خلق و اتصاف حق‌تعالی به امور پست که لازمهٔ عینیت حق‌تعالی با خلق است و درنهایت از کاربرد ویژگیِ مطلق برای وجود حق و تشبیه آن به کلی طبیعی، انتقاد کرده است:

انتقاد اول، انتقاد از مسئله عینیت حق‌تعالی با ممکنات است. از نگاه سمنانی، خداوند ورای ممکنات بوده و نسبتش با عالم، نسبت خالقیت است. وی اعتقاد به یکی‌بودن حق و خلق در وجود را شرک می‌داند (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۹۶؛ سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۹۶؛ سمنانی، حاشیه بر فتوحات مکیه در: شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۴۸۹ و ۴۹۰؛ جامی، ۱۳۷۰، صص ۴۸۹-۴۹۰).

در نقد انتقاد نخست باید توجه داشت که از نگاه ابن‌عربی، هستی حق دارای ویژگی اطلاق مقسمی است. حق با این ویژگی در عین حالی که با اشیا عینیت دارد، از مخلوقات خود بینونت نیز دارد. دیدگاه ابن‌عربی و شارحان وی، در باره تمایز حق از خلق که از آن به تمایز احاطی تعبیر می‌شود، از دید سمنانی پنهان مانده است (ابن ترکه اصفهانی،۱۳۸۱، صص ۲۴۰ و ۳۲۰). به باور ابن‌عربی، خداوند در عین مغایربودن با خلق، همراه با خلق و نه جدای از آن است.

بر اساس نظریه وحدت وجود، حق‌تعالی در اشیا حضور وجودی داشته و درعین‌حال به لحاظ مقام اطلاقش غیر از اشیا نیز هست. با توجه به مسئله تمایز احاطی، بینونت میان موجود نامحدود از موجود محدود، بی‌نهایت است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، صص ۷۰، ۹۳ و ۱۸۲؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ص ۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۹۹).

انتقاد دیگر سمنانی از اتصاف‌یافتن حق به امور مذموم و شرور می‌باشد. با توجه به نظریه وحدت وجود، حق سبحانه حضور وجودی در دل تجلیات خود دارد. در نتیجه

این کلام، حق حضوری وجودی در دل شرور نیز دارد. پرسش این است که حضور حق در تجلیات، چگونه شرّ بودن آن را توجیه می کند؟ ابن‌عربی تصریح می کند که برپایه وحدت وجود و نظریه تجلی، حق‌تعالی همه احکام ممکنات را می‌پذیرد؛ چه آن احکام خیر باشد و چه شرّ. حق‌تعالی همچنان که در مجردات حضور دارد، در محدثات نیز حاضر است. وی می‌نویسد:

> به‌درستی که حق با اشیا عینیت دارد. اشیا محدود هستند، اگرچه حدودشان مختلف است؛ بنابراین حق‌تعالی که با تمام حدود، محدود می‌شود و هر شیئی که محدود می‌شود، حدّ آن، همان حدّ حق است. پس حق در محدثات و مجردات سریان دارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۱).

> آیا نمی‌بینی که حق به اوصاف مخلوقات و به صفات نقص و ذمّ ظاهر می‌شود و به این معنا از خودش خبر داده است؟ (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۲).

در تحلیل چگونگی اتصاف حق به شرور در کلام ابن‌عربی، دو وجه با تکیه بر دو مبنای مهم در نظام عرفانی وی وجود دارد: مبنای نخست با توجه به نظام احسن الهی در خلقت عالم و دیگری تفاضل و تقابل وجوه و اسمای عرفانی می‌باشد. از نگاه ابن‌عربی با توجه به نظام احسن آفرینش، عالم خیر محض است و شرّی وجود ندارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص ۵۴۲ و ج۳، ص ۴۴۹؛ ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲). نظام احسن مبتنی بر اسمای الهی است؛ زیرا بر اساس نظریه وحدت وجود، تمامی مخلوقات، اسمای حق به شمار می‌روند. حق‌تعالی نیز به وسیله اسما آفرینش را تدبیر می‌نماید (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴، ص ۲۶۸). ابن‌عربی نظام آفرینش را به عنوان بدیع‌ترین مخلوق حق، مظهر اسم «الرّحمان» می‌داند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲). شیخ اکبر شرور و امور مذموم را از عالم منتفی دانسته، قائل است که آفرینش در نهایت زیبایی است و تجلیات، خیر هستند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، ص ۴۴۹).

همچنین ابن‌عربی با اعتقاد به وحدت وجود، تشکیک در ظهور در مقابل تشکیک در وجود را تأکید می‌نماید. پذیرش تشکیک در ظهور، به معنای پذیرش تفاضل و تقابل ظهورات خداوند است. تقابل اسمای الهی، فرع بر تفاضل آنهاست؛ بدین معنا که بر پایه قابلیت اسما، از آنها اقتضائات متفاوتی ظهور می‌نماید؛ مانند تقابل میان اسم

«الهادی» با اسم «المُضل»؛ ازاین‌رو خیر و شر، نتیجه تشکیک در ظهورات حق است. اسم الهادی و المضل هر دو از اسمای الهی هستند که در مقایسه با هم، یکی خیر و دیگری شر می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، ص۴۴؛ قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۵۲). در دیدگاه شیخ اکبر، اگرچه تقابل میان تجلیات در عالم طبیعت و ماده به‌ظاهر شر به نظر می‌رسد، درواقع شر نیست. خیر و شر درنتیجهٔ موافقت یا مخالفت با دستورهای تشریعی حق‌تعالی معنا می‌یابد. انسان‌ها با توجه به نظام تشریع، باید از شرور دوری گزیده و به خیر به عنوان اسم برتر الهی آراسته شوند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، ص ۱۸۴)؛ ازاین‌رو شرور از نظام تکوین منتفی بوده، در نظام تشریع معنا می‌یابد؛ زیرا امکان مخالفت با حق در نظام تشریع ممکن است؛ بر خلاف نظام تکوین که همیشه با اراده تکوینی حق موافق بوده و تخلف‌پذیر نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴، ص ۴۲؛ ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۸).

انتقاد دیگر سمنانی از کاربرد صفت اطلاق برای حق‌تعالی است. از نگاه وی، وجود حق دارای صفت اطلاق نمی‌باشد؛ زیرا لازمه اینکه وجود حق‌تعالی وجودِ مطلق باشد این است که همچون کلی طبیعی که به وجود افرادش محقق است، وجود حق‌تعالی نیز مقید به وجود ممکنات گردیده و حقیقتی ورای ممکنات نداشته باشد. به باور سمنانی، فعل و فیض حق‌تعالی مطلق است نه خود حق (سمنانی، حاشیه بر فتوحات مکیه در: شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج۲، ص ۳۳۶) و خداوند دارای وجودی ورای همه مخلوقات است.

نکته دیگر در انتقاد سمنانی از تعبیر وجود مطلق ابن‌عربی، تشبیه وجود مطلق به کلّی طبیعی است. استنباط سمنانی این است که وجود مطلق مانند کلی طبیعی در خارج بدون افرادش تحقق ندارد و ورای تجلیات برای حق وجودی نخواهد بود. وی معتقدان به مطلق‌بودن وجود خداوند را افرادی إباحی و دوری از آنها را ضروری دانسته است: «دیگر جماعتی که به وجود مطلق قائل‌اند، وجود مطلق را ذات حق اعتقاد دارند و می‌گویند که آن وجود مطلق بی‌افراد در خارج وجود ندارد. همین قوم اباحی‌اند و از ایشان تبری کردن واجب...» (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۸–۱۰۹ و ۲۷۶ـ۲۷۷؛ سمنانی، ۱۳۶۹، صص ۱۹۱ـ۱۹۲).

در تبیین تشبیه وجود مطلق به کلی طبیعی باید گفت که مراد ابن‌عربی و شارحانش از این تشبیه آن نیست که وجود مطلق در همه احکام با کلی طبیعی مساوی است تا

اشکال سمنانی لازم بیاید؛ بلکه مقصود ایشان از این تعبیر اشاره به این حقیقت است که همچنان که کلی طبیعی در ذات خود هیچ قید و وصفی ندارد و به گونه‌ای است که با هیچ ویژگی‌ای از ویژگی‌ها مانند خارجی، ذهنی، واحد، کثیر و ... لحاظ نمی‌شود. وجود مطلق به اطلاق مقسمی نیز از هر خصوصیتی عاری است تا جایی که حتی قید اطلاق نیز در او اعتبار نمی‌شود (قونوی، ۱۳۶۲، صص ۶-۷ و ۶۹-۷۰). از نگاه ابن‌عربی تنها وجودی که کل هستی را فرا گرفته، حق است که با ویژگی اطلاق مقسمی خود جایی برای غیر باقی نگذاشته است. اطلاق مقسمی خارجی، به معنای وجود نامتناهی است؛ وجودی که از هر تعیّن ویژه‌ای مبراست؛ اما همه تعینات را در خود جمع کرده، در تمام آنها سریان دارد. کاربرد ویژگی اطلاق در وجود حق به معنای سلبی است؛ یعنی وجود عاری از هر گونه قید و محدودیت. در این اعتبار، حتی اطلاق هم قید واجب نیست. بر خلاف وجود مطلق به اطلاق قسمی که هویت نَفَس رحمانی است. در نفس رحمانی، اطلاق، قید و تعیّن، سلبی نیست؛ اما در خصوص وجود حق‌تعالی، هیچ‌گونه قیدی اعتبار نمی‌شود؛ زیرا حق، وجودی نامتناهی دارد (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷؛ ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶).

حق وجودی نامتناهی است که در عین حضور در تعینات، فوق آنهاست. ذات حق، هم مطلق است و هم مقید؛ نه مطلق است و نه مقید (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). این معنا در اطلاق مقسمی ذات حق بر سمنانی پوشیده مانده، درنتیجه از ابن‌عربی و تعبیر وجود مطلق وی انتقاد کرده است؛ درحالی‌که ابن‌عربی بارها تأکید کرده که حق در مقام ذات هیچ نسبتی با تجلیات نداشته و از حلول و اتحاد منزه است: «خداوند عین همه اشیا در ظهور می‌باشد. او در ذوات اشیا با آنها عینیت ندارد، بلکه از حیث ذات، او، اوست و اشیا، اشیا» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص ۴۸۴). «و همانا حق‌تعالی از حلول در ذات موجودات منزّه است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، صص ۵۲، ۱۵۹ و ۵۵۷). «به‌درستی که حق‌تعالی از حلول در اجسام برتر است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص۶۱۴). حق در مقام ذات، بی‌نیاز از جهانیان است. خداوند نه‌تنها مطلق نیست؛ بلکه از تقیید و اطلاق هم عاری است؛ چون او عاری از هر قیدی است، از قید مطلق هم آزاد است. درنتیجه می‌تواند خود را با هر قیدی آشکار کند، بدون آنکه با آنها محدود شود. او در تقییدِ خود که هنگام ظهور پیدا می‌کند، همیشه از قیود منزّه است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، صص ۷۲ و ۱۶۲).

ابن‌عربی به هنگام سخن‌گفتن از ذاتِ متعالی حق قائل است که حتی در عمیق‌ترین مشاهدات عرفانی نمی‌توان به ذات حق رسید. آنچه برای عارف امکان‌پذیر است، شناخت ذات حق در پرتو تجلیات اوست؛ زیرا ذات حق، نامتناهی و انسان متناهی است و موجود متناهی به حریم نامتناهی راه ندارد: «حق حق است و انسان، انسان است؛ رب، رب است و بنده نیز بنده است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، ص۲۲۵). به نظر می‌رسد منشأ انتقاد سمنانی، خلط میان اعتبارات وجود در کلام ابن‌عربی باشد. ابن‌عربی برای وجود، سه مرتبه قائل است: نخست، وجود مطلق یا مرتبه ذات که مرتبه «لا اسم و لا رسم له» است که همان حقیقت وجود لابشرط مقسمی عاری از همه قیود است. مرتبه دوم، وجود منبسط یا نَفَس رحمانی است که ظهور حقیقت وجود است. از این مرتبه نیز به وجود مطلق تعبیر شده است؛ زیرا بر همه اشیا احاطه سریانی دارد. وجود مطلق به اطلاق قسمی، فعل حق است که در تمام هستی سریان دارد؛ ولی ذات حق که وجود مطلق مقسمی است، حتی قید اطلاق هم ندارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، ص۴۶). مرتبه سوم، وجودات مقید است که از آن به وجود جزئی و اثر حق تعبیر می‌شود. وجود مقید از آن جهت که قائم به وجود مطلق مقسمی است، با آن اتحاد دارد؛ اما از جهت اطلاقش متمایز از آن است؛ ازاین‌رو سمنانی میان اعتبارات وجود خلط کرده و به ژفای کلام ابن‌عربی در معنای اطلاق مقسمی و تفاوتش با اطلاق قسمی نایل نیامده است.

۴. وحدت شهود از نگاه سمنانی

ابن‌عربی و شارحان وی از طرفداران وحدت وجود هستند. در مقابل، سمنانی از نقادان جدی وحدت وجود و قائل به وحدت شهود است. بر اساس وحدت وجود مصداق حقیقی وجود، فقط خداوند است. سالک در اثر رفع حجاب‌ها از روی باطنش، وحدت نفس الامری وجود را شهود می‌کند. شهود وی نیز شهود واقع خارجی است. شهود وحدت وجود در اثر رفع انانیت سالک صورت می‌گیرد. در این مرحله، تنها خداوند است که باقی می‌ماند و شهود حق به چشم حق در این مقام، تحقق می‌یابد. عارف در این مرحله، تمامی تجلیات را مظاهر حق‌تعالی دانسته، حضور حق در تمامی ذرات عالم

را ادراک می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱، صص ۶۰-۶۱). اما بر اساس وحدت شهود، عارف به مرتبه‌ای از شهود می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند. این ندیدن، مبتنی بر توجه‌نکردن به کثرات خلقی می‌باشد. سالک در نتیجه قوت و شدت ظهور نور وجود حق، کثرات را رؤیت نمی‌نماید (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، صص ۸۴-۸۶).

سمنانی از قائلان به وحدت شهود است. وی کسانی را که بجز حق در عالم ببینند، مشرک و کور می‌داند:

او نه انس است و نه جن و نه ملک، نه حور است

بلکه او دیدهٔ جان و دل ما را نور است

غیر حق هرچه کسی بیند مشرک باشد

آن که او حق نتواند که ببیند کور است

(سمنانی، ۱۳۶۴، ص ۱۸)

تابش نور حق، عارف را آن‌چنان مجذوب می کند که هیچ غیری، حتی وجود خودش را نیز نمی‌بیند و از آن بی‌خبر است:

چنان ز بادهٔ عشق تو مست و بی‌خبرم   که هیچ گونه نماندست از خودی اثرم

علاءدوله به بانگ بلند می گوید   که من مقیم خرابات و مست و بی‌خبرم

(سمنانی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۲)

این خود ندیدن، در وحدت شهود به معنای فناست و فنا نتیجهٔ نیستی سالک است:

آن را که نظر بر آن جمال است ای دوست

در دیدهٔ او جز تو محال است ای دوست

جز روی تو روی دیگری کی بیند

در دیده او جز تو محال است ای دوست

(سمنانی، ۱۳۶۴، ص ۳۴۳)

عارف به هر سو رو کند جز حق نمی‌بیند. در همه اشیا او دیده می‌شود. او جامع اضداد است:

هم یک منم، هم ده منم، صد یک منم، ده صد منم
بشنو حقیقت این سخن اهل قبول و ردّ منم
در سکر و صحو و قبض و بسط با خود منم بی‌خود منم
گر کد کنم از خود کنم؛ زیرا که اهل جد منم
بشنو علاءدوله یقین بی‌حد منم بی‌عد منم
پس در وجود و در نسب بی‌شبهه حد و عد منم

(سمنانی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۴)

شیخ علاءالدوله وحدت شهود را نیز کمال نهایی سالک نمی‌داند. از نظر او عارف کامل کسی است که در مقام عبودیت باشد. وی تجربه وحدت حق و خلق را به آغازین‌مراحل سلوک مربوط دانسته، آخرین منازل سلوک را عبودت و عبودیت می‌داند، نه توحید (سمنانی، ۱۳۹۶، صص ۹۰، ۱۱۰و ۱۳۰).

و آنچه نمود که آخر همه مقامات در منازل السائرین، توحید است، نه همچنان است؛ بلکه او در هشتادم مقام افتاده است. آخر مقامات العبودیة و... ای عزیز در بدایت و وسط مقام توحید، خاصه در خلال سماع، امثال این رباعی‌ها بسیار بر قوال داده باشم و در آن ذوق مدت‌ها بمانده، یکی این است:

این من نه منم، اگر منی هست تویی — ور در بر من پیرهنی هست تویی
در راه غمت نه تن به من ماند و نه جان — ور زانکه مرا جان و تنی هست تویی

بعد از آن چون قدم در نهایت مقام توحید نهادم، غلط محض بود؛ الرجوع الی الحق خیرٌ من التمادی فی الباطل برخوانم (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۳۴۶).

با توجه به آنچه گذشت سمنانی نظریه وحدت وجود را نقد کرده و ضمن پذیرش

وحدت شهود، حتی این مرتبه را نیز مرتبه نهایی سلوک نمی‌داند؛ بلکه از نگاه وی، مقام عبودت بالاترین مقامات درجات قرب خداوند متعال است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش‌گفته، سمنانی، عارفی اهل مکاشفه و واجد تجربه عرفانی وحدت است؛ اما درعین‌حال نظریه وحدت وجود را نقد کرده، بر وحدت شهود تأکید دارد. سمنانی به‌واسطه باورش به ضرورت تفکیک میان باورهای دین مبین اسلام و آیین‌های هندی همچون بودیسم و هندوییسم و نیز با هدف مقابله با باطل و جلوگیری از بروز انحراف در توحید اسلامی، با وحدت وجود ابن‌عربی مخالفت کرده است. اما نقادی‌های وی بر وحدت وجود ابن‌عربی وارد نمی‌باشد؛ زیرا سمنانی میان اعتبارات وجود خلط کرده و میان وجود مطلق مقسمی و وجود مطلق قسمی تفاوتی قائل نشده است؛ همچنین به ژرفای معنای اطلاق مقسمی وجود حق‌تعالی و تنزیه نهفته در آن بار نیافته است. شیخ علاءالدوله وحدت شهود را نیز کمال نهایی سالک نمی‌داند. از نظر او عارف کامل کسی است که در مقام عبودیت باشد. وی تجربۀ وحدت حق و خلق را به آغازین‌مراحل سلوک مربوط دانسته، آخرین منازل سلوک را عبودت و عبودیت می‌داند، نه توحید.

فهرست منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین. (۱۳۸۱). تمهید القواعد (مقدمه و مصحح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.

۲. ابن‌عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰). فصوص الحکم (با تعلیقات: ابوالعلاء عفیفی). تهران: انتشارات الزهرا.

۳. ابن‌عربی، محیی الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیة (ج ۲، ۳ و ۴). بیروت: دار صادر.

۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نفحات الأنس من حضرات القدس (مقدمه و مصحح و تعلیقات: محمود عابدی). تهران: مؤسسه اطلاعات.

۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). عین نضاخ (محقق و تنظیم: حمید پارسانیا، ج ۱). قم: مرکز نشر اسراء.

۶. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن. (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی (مصحح و مقدمه: غلامحسین رضانژاد). تهران: انتشارات الزهرا.

۷. زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: انتشارات امیر کبیر.

۸. سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۶). چهل مجلس یا رساله اقبالیه (تحریر: امیر اقبال‌شاه بن سابق سجستانی، مقدمه و مصحح دو تعلیقات: نجیب مایل هروی). تهران: ادیب.

۹. سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۴). دیوان کامل اشعار فارسی و عربی (به اهتمام: عبدالرفیع حقیقت). تهران: شرکت موافان و مترجمان.

۱۰. سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۹). مصنفات فارسی، رساله فتح المبین (به اهتمام: نجیب مایل هروی). تهران: انتشارات علمی‌و فرهنگی.

۱۱. سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۲). العروة لاهل الخلوة والجلوة (مصحح: نجیب مایل هروی). تهران: مولی.

۱۲. سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۹۶). تبیین المقامات وتعیین الدرجات (مقدمه و مصحح: اکبر راشدی‌نیا، مترجم: عزت‌الله مرتضایی). تهران: نشر سخن.

۱۳. شیرازی، صدر الدین محمد. (۱۴۱۹ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (الجزء الاول والثانی والسادس، الطبعة الخامسه). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۴. صدر سمنانی، سید مظفر. (۱۳۳۴). شرح احوال و افکار و آثار عارف ربانی ابوالمکارم رکن‌الدین شیخ علاءالدوله سمنانی. تهران: بین.
۱۵. قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۲). نصوص (مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. کربلایی تبریزی، حافظ حسین. (۱۳۸۲). روضات الجنان وجنات الجنان (با مقدمه، مصحح و تعلیق: جعفر سلطان القرّایی، به اهتمام: محمد امین سلطان القرّایی). تبریز: انتشارات ستوده.
۱۸. نصراللهی، میثم. (۱۳۹۱). بررسی آرا و اندیشه‌های عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی. قم: نشر ادیان.
۱۹. یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری (نگارش: عطاء انزلی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
20. Landolt, Hermann. (1971). *Semnanion wahdat al-wujood* .Tehran: Collecte Papers on Islamic Philosophy and Mysticism.

References

1. Ibn Arabi. (1370 AP). *Fusus al-Hikam* (A. A. Afifi, Ed.). Tehran: al-Zahra.

2. Ibn Arabi. (n.d.). *The Meccan Illuminations* (Vols. 2, 3, 4). Beirut: Dar Sader.

3. Ibn Turkah al-Isfahani, S. (1381 AP). *Tamhid al-Qawaid* (S. J. Ashtiani, Ed.). Qom: Bustaneketab.

4. Jami, N. A. R. (1370 AP). *Nafahat al-Ons min Hazarat al-Quds* (M. Abedi, Ed.). Tehran: Ettela'at Institute.

5. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *A'yn Nadakh* (H. Parsania, Ed., Vol. 1). Qom: Esra.

6. Karbalaei Tabrizi, H. H. (1382 AP). *Rawdat al-Jannan and Jannat al-Jannan* (J. Sultan al-Qara'I & M. A. Sultan al-Qara'i). Tabriz: Sotoudeh.

7. Landolt, H. (1971). *Semnanion wahdat al-wujood* .Tehran: Collecte Papers on Islamic Philosophy and Mysticism.

8. Mulla Sadra. (1419 AH). *The transcendent philosophy in the four journeys* (Vol. 1, 2, 7, 5th ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.

9. Nasrollahi, M. (1391 AP). *A Study of the Mystical Opinions and Thoughts of Shaykh Ala* 'al-Dawlah Semnani. Qom: Adyan.

10. Qeisari, M. D. (1375 AP). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co.

11. Qunavi, S. D. (1362 AP). *Nusus* (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: University Publishing Center.

12. Rafiei Qazvini, S. A. (1367 AP). *Collection of philosophical treatises and articles* (Gh. H. Rezanejad, Ed.). Tehran: al-Zahra.

13. Sadr Semnani, S. M. (1334 AP). *Description of the life,* thoughts and works of Aref Rabbani Abu al-Makarem Rukn al-Din Shaykh Ala 'al-Dawlah Semnani. Tehran: Bin.

14. Semnani, R. D. A. (1362 AP). *al-'Urwa li-ahl al-khalwa wa-l-jalwa* (N. Mayel Heravi). Tehran: Mola.

15. Semnani, R. D. A. (1364 AP). *Complete collection of Persian and Arabic poems* (A. R. Haqiqat). Tehran: Moafan and Translators Company.

16. Semnani, R. D. A. (1366 AP). *Forty Majlis or Eqbaliyeh Treatise* (A. I. Shah bin Sabeq Sajestani & N. Mayel. Heravi, Eds.). Tehran: Adib.

17. Semnani, R. D. A. (1369 AP). *Persian manuscripts, treatise of Fath al-Mubin* (N. Mayel Heravi). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co.

18. Semnani, R. D. A. (1396 AP). *Clarification of positions and determination of degrees* (A. Rashedinia, Ed., E. Mortezaei, Trans.). Tehran: Sokhan.

19. Yazdanpanah, S. Y. (1388 AP). *Basics and principles of theoretical mysticism* (A. Anzali, Ed.). Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute.

20. Zarrinkoob, A. H. (1380 AP). *Search sequence in Iranian Sufism*. Tehran: Amirkabir.